

# El materialismo filosófico fuera de Oviedo: Gustavo Bueno esotérico/Gustavo Bueno exotérico

Íñigo Ongay de Felipe. Fundación Gustavo Bueno, Universidad de Deusto (España)

Recibido 04/01/2025

ORCID: <<https://orcid.org/0000-0001-9501-3995>>

## Resumen

El presente trabajo ofrece un análisis de las razones que explican el relativo éxito social de la figura de Gustavo Bueno y de algunos de sus filosofemas tanto dentro como fuera del contorno de Asturias. Tras defender que el grado de éxito de un sistema filosófico no queda explicado tan solo por la potencia teórica de su doctrina, el autor introduce el prisma teórico de la sociología cultural del posicionamiento de los intelectuales dramáticos y la psicología social de los dinamismos intergrupales para dar cuenta de las contingencias relativas a la penetración social de una filosofía. Se concluye que por razones muy comprensibles las partes y dimensiones de la obra de Bueno que han resultado más influyentes no han sido recepcionadas en tanto que segmentos de un sistema filosófico crítico sino como motivos retórico-ideológicos engranados con los sesgos intergrupales de las subculturas de nuestra sociedad urbana contemporánea.

**Palabras clave:** sociología de los intelectuales, materialismo filosófico, Gustavo Bueno, polarización social, teoría de la identidad social.

## Abstract

### Philosophical materialism outside Oviedo: Gustavo Bueno esoteric/Gustavo Bueno exoteric

This paper provides an analysis of the reasons accounting for the relative social success of the figure of Gustavo Bueno and some of his philosophical theses both inside and outside of Asturias. Upon defending that the degree of success of a philosophical system cannot be explained by appealing solely to the internal philosophical strength of its doctrines, the author introduces the theoretical lens of the cultural sociology of the positioning of dramatic intellectuals as well as social psychology of inter-group dynamics with an eye to accounting for the contrivances of philosophical influence. The paper concludes that out of very understandable reasons the parts and dimensions of Gustavo Bueno's work that have turned out to be most influential are not received as segments of a critical philosophical systems but as rhetorical and ideological talking points coming into play with the intergroup biases of the subcultures from our contemporary urban society.

**Key words:** Sociology of Intellectuals, Philosophical Materialism, Gustavo Bueno, Social polarization, Social Identity Theory.



# El materialismo filosófico fuera de Oviedo: Gustavo Bueno esotérico/Gustavo Bueno exotérico

Íñigo Ongay de Felipe. Fundación Gustavo Bueno, Universidad de Deusto (España)

Recibido 04/01/2025

ORCID: <<https://orcid.org/0000-0001-9501-3995>>

## § 1.

Resulta obligado comenzar con unas palabras de agradecimiento hacia la Universidad de Oviedo y mi buen amigo el profesor Pablo Huerga Melcón por la circunstancia impagable de haberme invitado a participar en estas jornadas de homenaje a un filósofo cuya influencia me ha venido acompañando durante toda mi vida, al punto de convertirse en mi influencia más fundamental. Y ello también desde luego en la preparación de esta conferencia.

Acaso convenga en primer lugar detenerse en ponderar, si quiera brevemente, las razones del título que me ha sido encomendado por el profesor Huerga Melcón, a saber: «El materialismo filosófico fuera de Oviedo». La razón más obvia consiste por supuesto en que yo no soy de Oviedo, y que por tanto me es dado al menos ver las cosas *desde fuera*, esto es, muy precisamente, *desde fuera de la capital de Asturias*. Me parece que a fin de roturar esta circunstancia biográfico-subjetual de quien les habla de un modo, ya de alguna manera, internamente *filosófico*, puede resultar útil acudir a un par conceptual como el de «esotérico-exotérico». Se trata, según es bien conocido, de una división que ha venido siendo empleada recurrentemente en la historia de la filosofía.

Así, por ejemplo, el par «esotérico-exotérico» se habría aplicado tradicionalmente a la obra de Platón. En este contexto, lo *exotérico* correspondería a la filosofía platónica tal y como esta misma cristaliza en los grandes diálogos, mientras que lo *esotérico* apuntaría al supuesto *Platón de las doctrinas no-escritas* tal y como esta parte de la obra platónica —obviamente vacía o por lo menos opaca a efectos gnoseológicos— ha venido siendo usada y abusada por historiadores como Giovanni Reale (1998 y 2003)

de una manera muchas veces altamente especulativa e indemostrable, por no decir cercana a la *historiografía-ficción*.

En el caso de Aristóteles en cambio, las cosas se verían de algún modo según un esquema polarmente inverso. En efecto, el canon aristotélico tal y como lo conocemos desde Andrónico de Rodas, es un canon *esotérico*, compuesto de puertas a dentro del Liceo, y ello frente a la parte *exotérica* (*divulgativa* por así decir) que no habría sido conservada (Canfora, 2002).

En todo caso, adviértase este extremo central, lo *eso-exotérico* remite a la exterioridad y a la interioridad de un *nódulo* determinado dotado de *entorno*, *contorno* y *dintorno*. Algo que, para empezar, justificaría la siguiente pregunta: ¿cuál es el nódulo en el caso que nos ocupa? Pues bien, sin duda hay muchas maneras de contestar a esa pregunta, aunque la interpretación más evidente y directa del enunciado titular («el materialismo filosófico fuera de Oviedo») es sin duda esta: el nódulo de referencia es la ciudad de Oviedo, acaso entendida ampliativamente como *sinécdoque* (*pars pro toto*) de Asturias.

Si ello fuera así, habría que empezar constatando como mera cuestión de hecho que la influencia filosófica del filósofo Gustavo Bueno y del sistema conocido como *materialismo filosófico* del que él es autor principal, ha desbordado desde hace mucho los contornos del nódulo hacia la exterioridad de su *dintorno*, es decir, justamente, hacia su *contorno*. Nótese que el contorno de referencia, por su formato negativo, aparece como potencialmente ilimitado, aunque a efectos prácticos refiere denotativamente sobre todo a otras partes de España y también a Hispanoamérica donde la obra y la figura de Bueno es bien conocida. Esta circunstancia concerniente al *desbordamiento del nódulo de Oviedo*, es muy elocuente acerca de un tipo de dialéctica que el propio Bueno ha roturado en algunas ocasiones como *dialéctica de reducción-absorción* (Bueno, 1974 y 1992-1993) y que aplicada al caso que nos ocupa esta mañana resonaría de la manera siguiente: es verdad que Oviedo —y con él Asturias— aparecen como momentos imprescindibles en la génesis del materialismo filosófico, pero ello no obstante, esta importancia genética de Asturias no autorizaría a reducir el materialismo filosófico a la ciudad de Oviedo, puesto que esta misma (junto con otras muchas cosas) tendería a *reabsorberse en la filosofía de Gustavo Bueno por su estructura*.

Pero precisamente por razón de su *estructura*, el materialismo filosófico es un sistema filosófico completo y muy compacto y coherente que incluye doctrinas ontológicas, gnoseológicas, epistemológicas, de filosofía moral y política, de antropología filosófica, de filosofía de la religión, de peri-filosofía, de historia filosófica de la filosofía, de estética y filosofía de las artes, etc. (Bueno, 2000 y 2004; García Sierra, 2000; Huerga Melcón, 2008; Alvargonzález, 2024 y 2025). Evidentemente hay mucha gente trabajando, lo mismo dentro que fuera de Asturias, en temas relacionados con estas partes del sistema, pero en todo caso, sin perjuicio de que estos desarrollos sean desde luego muy pertinentes, también son, en general, de sobra conocidos y sobre todo no me corresponde a mí valorarlos en esta ocasión.

## § 2.

En este trabajo voy a referirme en cambio a otro tipo de influencia que la figura pública de Gustavo Bueno ha conocido ante todo desde su fallecimiento a la altura de 2016 en contextos mundanos de carácter social, pero también político, en foros de Internet, pero también en debates públicos televisivos o periodísticos, a través de *clips* de YouTube o de *reels* en las redes sociales. Para ello comenzaré recordando una aguda observación debida a Bertrand Russell en un ensayo titulado «El pragmatismo» publicado en 1909 en *The Edinburgh Review*. Escribe Bertrand Russell:

La aparición en el mundo de una filosofía auténticamente nueva es siempre un acontecimiento de la mayor trascendencia. Y lo es más particularmente cuando la nueva filosofía encarna el carácter que prevalece en una época mejor que cualquier otra de sus rivales más antiguas; pues si es así resulta probable que consiga el favor popular, coloree las ideas del público culto y semi-culto, y refuerce los elementos del ambiente espiritual a los que debe su propio éxito. Sería un error suponer que las nuevas filosofías están siempre adaptadas a la época en la que aparecen; pero cuando no lo están, no consiguen una amplia aceptación, independientemente de los demás méritos que puedan tener. Spinoza, por ejemplo, merecía el éxito tanto como Leibniz, pero sus obras fueron olvidadas casi enteramente después de su muerte durante más de un siglo porque el *milieu* político e intelectual no era apropiado para su florecimiento. Leibniz, por el contrario, dio cabida al amor al cálculo que los hombres derivaban de los descubrimientos de su época y representó el mundo como una jerarquía de sistemas, exactamente igual que el Sacro Imperio Romano; su sistema, consiguientemente, dominó el espíritu alemán hasta que el fermento que precedió a la Revolución francesa hizo que las ideas de los hombres discurrieran por nuevos cauces. [Russell, 2018: 105-106]

Y más adelante, el autor de los *Principia* sigue arguyendo en relación a las probabilidades de éxito de la filosofía pragmatista:

Aunque por las razones señaladas no podemos aceptar la filosofía pragmatista, creemos pese a todo, que es fácil que consiga una amplia popularidad porque contiene alguna de las grandes tendencias intelectuales y políticas de nuestra época. Este aspecto del pragmatismo merece ser considerado, puesto que la influencia de una doctrina (como los pragmatistas han señalado muy prudentemente) no es en absoluto proporcional a su valor intelectual. [*Ib.*: 140-141]

Creemos que al margen del ejemplo discutido, Russell tiene sin duda razón en su diagnóstico principal. Y no se trata sólo de Bertrand Russell. Es también el propio Gustavo Bueno quien, con ocasión de su noventa aniversario, nos advertía muy certeramente que sobre el futuro que cabe esperar al materialismo filosófico no puede decirse nada. Y ello porque el porvenir de un sistema filosófico es un *porvenir infecto* que aparece por de pronto como gnoseológicamente vacío según la regla del *ignoramus*. Esto se debe a que efectivamente subiste un hiato entre la potencia filosófica estricta de un sistema desde la perspectiva doctrinal y su *éxito* o *fracaso* desde el punto de vista del reconocimiento público que pueda llegar a obtener (incluyendo aquí por supuesto su reconocimiento académico-universitario). Es decir, que lo que explica este reconocimiento no es la potencia filosófica inherente del sistema de referencia, sino otros terceros determinantes de signo social, histórico, psico-social, etc. (para ello véase también la reciente conferencia de Paloma Hernández, 2024). De hecho, esto es justamente lo que habría venido sucediendo con el auge y la caída de todos los sistemas filosóficos de la historia. Pongamos por caso: el sistema platónico y el aristotélico en la Antigüedad desde luego, pero también el estoicismo y el epicureísmo además del neoplatonismo en el helenismo, los grandes sistemas medievales como puedan serlo el tomismo, el escotismo y el nominalismo, los sistemas modernos a la manera del cartesianismo, el sistema de Kant, también el de Hegel, etc.

Interesa en este punto proceder a colocarnos *la venda antes de la herida*. Podría fácilmente advertirse con tono impugnatorio, una suerte de formalismo sociologista en lo que venimos diciendo. Sin embargo, esta objeción marraría completamente el disparo. Desde las coordenadas críticas del materialismo filosófico, el *sociologismo* (Bueno, 1972) consistiría justamente en tratar de dar cuenta de los contenidos

doctrinales de un sistema filosófico por vía reductiva-descendente a partir de los determinantes sociales que lo envuelven necesariamente. Solo que esta reducción no puede llevarse a cabo, puesto que al término de este *regressus* no hay *progressus* posible que reconstruya *ad quem* los propios contenidos de los que se había partido *a quo* —y de ahí precisamente el carácter formalista de este sociologismo visto en cuanto que prototipo de un *regressus* sin retorno (Bueno, 1993). Esto no obstante, explicar un problema de *cuño sociológico* como lo es en efecto el relativo éxito social de una figura pública como la del filósofo Gustavo Bueno o el reconocimiento y la influencia de su filosofía mediante métodos sociológicos no es un sociologismo. Más bien se trataría de hacer justicia a una cláusula de cierre de la propia disciplina de la sociología; una cláusula por cierto perfectamente prevista por uno de los clásicos de las ciencias sociales como pueda serlo Émile Durkheim en su obra programática de 1895 *Les Règles de la méthode sociologique* cuando impelía a explicar los hechos sociales por otros hechos sociales. Durkheim formula una tal norma heurística del eje pragmático del espacio gnoseológico de las ciencias sociales del modo siguiente:

Hemos puesto de manifiesto que un hecho social sólo puede ser explicado por otro hecho social, y, al mismo tiempo, hemos mostrado cómo es posible este tipo de explicación al señalar que el medio social interno es el principal motor de la evolución colectiva. Así pues, la sociología no es ningún anexo de ninguna otra ciencia; es en sí misma una ciencia diferente y autónoma, y la conciencia de lo que de peculiar tiene la realidad social es hasta tal punto necesaria para el sociólogo que sólo una cultura especialmente sociológica puede prepararle para entender los hechos sociales. [Durkheim, 1988: 202]

En este sentido, y para dar cuenta del hecho social de referencia (esto es: la influencia de la figura pública de Gustavo Bueno) vamos a permitirnos acudir a la teoría sociológica del posicionamiento de los intelectuales desarrollada por alguien como Patrick Baert en una serie, ya clásica, de estudios verdaderamente muy minuciosos (Baert, 2012 y 2015). Lo central sería esto: siguiendo la estela del modelo dramático de la presentación social del *yo* debida clásicamente a Ervin Goffman (1956), se observa cómo los actantes sociales tienden necesariamente a adoptar diversos roles (es decir, *personas* en el sentido del *prosopon* trágico) en función de los diferentes contextos interactivos. Pero si ello es así, se entiende bien que los *intelectuales públicos* como actantes sociales insertos, por decir así, en un contexto de *mercado*

*pletórico de intelectuales*, precisan posicionarse, a fin de obtener éxito social, engranando con ideas pre-existentes entre su público a la vez que dando forma a tales ideas de un modo que las haga simbólicamente atractivas. Para comprender bien este extremo se hace necesario dar cuenta de la contraposición entre la figura pública social, antropológica (esto es, *institucional* diríamos desde la terminología del materialismo filosófico) del intelectual con respecto a otras instituciones *tangentes* o *secantes*, esto es, no totalmente *exteriores*, a la misma. Nos referimos a terceras figuras institucionales como las del científico, pero también el artista, el literato o el filósofo que se contradistiguen con respecto a la del intelectual. Con ello, no se trata tanto por supuesto de que un gran científico, un literato, un filósofo o un artista no puedan operar como intelectuales puesto que resulta muy fácil acumular ejemplos muy ilustres en los que este ha sido precisamente el caso: desde Henri Poincaré en la Francia de la tercera república (Gray 2023), hasta Albert Einstein, Stephen Hawkins, Jean Paul Sartre o el propio Émile Zola en el momento del surgimiento del concepto de intelectual dentro del contexto del llamado *affaire Dreyfus* (1894-1906) con su carta-manifiesto «J'accuse» publicada en *L'Aurore* del 13 de enero de 1898.

142

Esta galería de notables demuestra que efectivamente los científicos, los literatos o los filósofos *pueden actuar qua intelectuales*. Pero lo esencial es advertir que cuando lo hagan, ello será porque se dirijan a un público general (por ejemplo, mediante el formato «carta abierta» o «manifiesto con firma») y sobre asuntos exotéricos respecto de sus propios contextos disciplinares de partida. Los intelectuales, en efecto, como tales intelectuales se dirigen a un público muy amplio (no a una audiencia compuesta por especialistas en un saber categorial determinado) y sobre problemas que conciernen a todos. Y en este sentido cabría decir que la figura del intelectual se parece mucho, aun sin confundirse con ella, con la del filósofo académico según la concibe el propio materialismo filosófico (Bueno, 1995).

Lo que en todo caso es cierto es que la sabiduría del intelectual no proviene de fuentes ignotas totalmente ajenas a las ideas de su público, y cuando se pretenda que ello es así, los intelectuales comenzarán a comparecer revelándose como *impostores* según el célebre diagnóstico de Gustavo Bueno (2012). Ahora bien, reformular de un modo socialmente exitoso una sabiduría mundana ya presente en la audiencia a la que se dirigen, no es en absoluto tanto como hacerse *redundante* con respecto a ella. Al

contrario, una de las conclusiones más determinantes de la teoría sociológica del posicionamiento de los intelectuales de Patrick Baert nos lleva a roturar la siguiente circunstancia central: los intelectuales como tales actantes sociales necesitan moverse entre dos límites asintóticos que comprometerían, de ser franqueados, su posicionamiento público haciéndoles perder toda relevancia social. El primero de estos límites consiste en el límite de la *trivialidad*: un intelectual no puede permitirse el lujo de reducir sus intervenciones a la repetición plenaria de lugares comunes que todo el mundo conoce. Sin embargo, evitar la Escala de la redundancia es algo que no puede hacerse a precio de recaer en la Caribdis de la *opacidad absoluta* que también le reportaría irrelevancia al intelectual de referencia. En lugar de todo ello, es labor del intelectual público re-actuar las ideas de la *cúpula ideológica* (Bueno, 2012) de su público conformándolas según *esquemas* que las hagan socialmente atractivas y pertinentes.

Ahora bien, lo que resulta decisivo considerar en este punto es que unos tales *esquemas* no son en absoluto los esquemas de la filosofía académica crítica puesto que los discursos intelectuales tienden, a fin precisamente de hacerse exitosos de cara a su público-objetivo, a rehuir la complejidad de los tratamientos académicos filosóficos recurriendo en cambio a concatenaciones mundanas entre ideas según pares de oposición muchas veces de signo binario (aunque en otras ocasiones se recurre a formatos ternarios), dilemático y por tanto sumamente simplistas y anti-dialécticos (Bueno, 2004).

### § 3.

Uno de tales esquemas y acaso uno de los más fértiles a nivel simbólico es el ofrecido por el binarismo *maniqueo*. Obviamente, si hablamos aquí de maniqueísmo es en atención a la doctrina cosmológica de una figura como la de Mani en el contexto del Imperio sasánida del siglo III. Estamos ante una figura histórica que, recogiendo elementos anteriores de sabor zoroástrico (aunque también gnóstico sea por vía elcesaíta o mandea), propendía a concebir el universo como un inmenso campo de batalla en el que tendría lugar el combate singular entre dos principios, Zurván y Ahrimán, asociados respectivamente a los valores de la luz, el bien y el espíritu, frente a las tinieblas, el mal y el cuerpo o la materia. En este sentido, no sólo Gustavo Bueno

en su ensayo *El mito de la derecha* (Bueno, 2008), sino también alguien como el sociólogo cultural Jeffrey Alexander han dedicado importantes trabajos (Alexander, 2002 y 2016) a demostrar cómo estos esquemas de oposición binaria están vivos y actuantes a pleno pulmón en la trastienda conceptual de muchos intelectuales dramáticos que tenderían a vertebrar sus discursos según una retórica socialmente muy exitosa que concita la oposición entre una *meta-amenaza* y un *meta-salvador*.

Para un caso tan relevante como pueda serlo el de Bertrand Russell por ejemplo, la monografía de Javier Pérez Jara y Lino Camprubí, *Science and Apocalypse in Bertrand Russell: a cultural sociology* (Pérez-Jara y Camprubí, 2022; Pérez-Jara, 2024) resulta muy ilustrativa acerca del grado tan elevado en que los papeles correlativos de la meta-amenaza y de los meta-salvadores fueron cambiando de nombres a lo largo de la prolífica carrera del gran pensador inglés (los roles salvíficos, ciertamente, estarían representados por diferentes actores: desde las democracias liberal-democráticas del fin de la segunda guerra mundial al movimiento comunista del Viet-Nam de Ho-Chi-Minh). En todo caso, consideraciones muy análogas, *mutatis mutandis*, podrían hacerse sobre Markus Gabriel (Ongay y Loredo, 2024), Jean-Paul Sartre, Bruno Latour, Greta Thunberg, Noam Chomsky o incluso ese intelectual *tennysonian* que firmaba *manifestos* desde su cabaña en los bosques del estado de Montana y que se llamó Ted Kaczynski, *el Unabomber*.

Si, por poner un ejemplo suficientemente significativo, colocamos por un momento el cono de luz sobre el caso de Noam Chomsky (Ongay, 2025) se advertirá inmediatamente cómo su carrera en cuanto activista social crítico y *political maverick* ha venido consistiendo muy sustancialmente en distribuir diferencialmente las fuentes de la *amenaza* y los principios de la *salvación* entre diferentes agentes sociales en su *dramatis personae*: desde el rebaño desconcertado (*bewildered herd*) acosado por las acechanzas de las élites del poder económico y mega-corporativo en comandita con el poder político en los inicios de su carrera, a la meta-amenaza universal (en efecto, literalmente *planetaria*) respecto de la vida humana organizada sobre el planeta tierra que supondría en la actualidad el *GOP* de Donald Trump y sus políticas respecto a la crisis climática y la proliferación nuclear frente a la cual comparecería, como única fuente de esperanza soteriológica, la *resistencia de los pueblos del cóndor* desde el sur

global enfrentados colectivamente a la irresponsabilidad y la codicia de los *pueblos del águila* (Alvídrez, 2023).

A tenor de lo dicho hasta ahora, parecería seguirse que la labor de los intelectuales públicos consistiría principalmente, a efectos sociológicos, en la elaboración de una *mega-prosopopeya* dramática productora de sentido social por medio de la identificación de fuentes de *anomia* y fuentes de *salvación*. Todo intelectual, en este punto, aparece como alguien muy consciente de los pingües beneficios que respecto de su propio posicionamiento ante el público cabe siempre extraer del conocido *dictum* de Friedrich Hölderlin en su poema *Patmos* célebremente comentado por Martin Heidegger: «allá donde crece el peligro, crece también lo que salva» (*Wo aber Gefahr ist, wächst / Das Rettende auch*). La clave para conceptualizar adecuadamente esta dinámica reside en darse cuenta de que los esquemas binarios y maniqueos que se emplean para armar dicha *teodicea dramática*, por simplistas y simplificadores que puedan ser a nivel ontológico y epistemológico —y aún más: debido justamente a este simplismo— operan como eficacísimos *pegamentos sociales*, en el sentido de E. Durkheim, ante el trámite de apelmazar la solidaridad de grupos sociales muy diversos. El hilo rojo de una tal eficacia nos lo ofrece la presencia masiva de mecanismos heurísticos muy estudiados por la psicología social (Aronson, 2000), a saber: desde los sesgos *in-group/out-group*, hasta los sesgos de disponibilidad, la cognición estereotípica y la categorización (Hamilton, 1981; Taylor y Crocker, 1981), la teoría de la identidad social de Henri Tajfel (Tajfel, 1984), la psicología de la masa (Canetti, 2022), etc. En virtud de estos mecanismos psico-sociales, cada individuo tenderá a exacerbar las diferencias y la *valoración positiva de esas diferencias*, entre su endo-grupo y terceros exo-grupos. Y ello, nótese esto, completamente al margen de los contenidos concretos, en muchas ocasiones sumamente triviales o insignificantes por sí mismos a nivel social o político, de tales diferencias.

#### § 4.

Uno de los terrenos más fértiles y porosos a la acción de dichos mecanismos heurísticos y *bieses* cognitivos, sin perjuicio de su carácter maniqueo y afilosófico, nos lo ofrecen aquellos grupos subculturales en sentido etnológico que se arraciman en las

denominadas izquierdas y derechas culturales. Si es desde luego cierto que los antropólogos distinguen regularmente *grupos asociativos* subculturales en las sociedades pre-estatales (por caso: grupos de edad, de género, de parentesco, casas de solteros, etc.), nuestra cultura urbana contemporánea no sería una excepción en ese sentido, tal y como lo han estudiado convincentemente desde la esfera de la sociología los teóricos de la desviación de la Escuela de Chicago al modo de Robert Ezra Park (1999). Gustavo Bueno (2010) pone en claro cómo la oposición *izquierda-derecha*, una vez perdida su definición política tras la caída de la Unión Soviética, se transforma en una oposición sub-cultural de orden antropológico. La provocativa tesis de Bueno resonaría del modo siguiente en el presente contexto: vistas las cosas desde el prisma de la teoría morfodinámica de la evolución cultural (Bueno 1971, 1996), *la izquierda y la derecha* como tales grupos subculturales se definirían en relación a sus posiciones respectivas concernientes a un repertorio acumulativo de rasgos o temas culturales muy heteróclitos y diversos tomados de diferentes estratos del patrón universal antropológico, muchos de ellos por cierto carentes por entero de significado formalmente político. Una enumeración provisional de tales temas culturales discriminadores deberá incluir desde las posiciones sobre el matrimonio monógamo o las estructuras de parentesco propias de las culturas del área de difusión helénica, a las actitudes sobre las prácticas religiosas o a las ideas sobre la monarquía dinástica, pasando por costumbres, hábitos, preferencias dietéticas, elecciones de indumentaria, gustos estéticos o literarios, etc. (Bueno, 2010).

Lo que resulta en todo caso filosóficamente más interesante es que la unidad entre estos rasgos, muy variable a efectos empíricos, no apunta a una sustancia eterna que se ocultase megáricamente tras los fenómenos como si estos mismos pudieran entenderse al modo de *señas de identidad*. Al contrario: por mucho que se acumulen en *clústeres* estadísticamente estabilizados por la lógica de las variaciones concomitantes, los rasgos culturales que discriminan a las subculturas de la izquierda y la derecha, no son señas de identidad que señalen otra cosa que su propia morfología empírica. En este sentido, dichos *packs ideológicos* (Pérez-Jara, 2016; Pérez-Jara y Camprubí, 2022) de consistencia y unidad tan variable como efímera, operarían más bien como signos autogóricos en los que el significante re-genera el significado.

Eso sí, cualquiera que sea la precariedad lógico-material de la conexión entre los rasgos de cada uno de los *packs*, lo que es en todo caso cierto es que en el ambiente de los neotribalismos contemporáneos (Bayón, 2024) cada actante social tenderá a concebir los rasgos opuestos como cargados de coloraciones axiológicas negativas (esto es, como si estuvieran dotados de un valor estimativo *ínfimo* o *pésimo*) al tiempo que asignará a los rasgos característicos del propio endo-grupo un valor positivo *máximo* u *óptimo*. Pero esta circunstancia, que desde luego pone las bases del tribalismo, el fanatismo y la polarización zoroástrica, no tiene ningún misterio a nivel sociológico y psico-social. Lo que sí tiene más interés es que se diría que ambos grupos subculturales, tanto la izquierda como la derecha, proceden metodológicamente por sendas enteramente paralelas en su ritmo trimembre (*contraria sunt circa eadem*). Procedamos a decantar los momentos de esta metodología trifásica siguiendo ideas desarrolladas por Gustavo Bueno en un *rasguño* titulado «Corrupción y crisis» (Bueno, 2013):

- En primer lugar, y, ante todo, se procede a la identificación de una fuente sustancial de anomia social, de *corrupción*, de peligro, a la manera de lo que Richard Rorty en un ensayo titulado «Los intelectuales y el fin del socialismo» denominara *la Gran Cosa Mala* (Rorty, 1998). Dejando al margen su plausibilidad epistémica y su indudable funcionalismo social como normas negativas de cohesión social, lo que está claro es que las fuentes de la anomia pueden desde luego revestir diferentes formas, aunque algunos de los *sospechosos habituales* más recurrentes apuntan a hipóstasis tales como el hetero-patriarcado, el neoliberalismo, el racismo sistémico o el fascismo, pero también, según los casos, la corrupción moral causada por el colectivo LGTB y su totalitarismo homosexualista o los conchabamientos conspirativos de las élites globalistas anti-nacionales.
- En segundo lugar, se identifica asimismo a un *salvador* heroico capaz de dar salida, *soteriológicamente*, a las amenazas. Las personalidades que adopta este salvador son también muy variadas: la lucha de las mujeres, o la justa rabia del colectivo *trans* o, en otros contextos, supuestos líderes políticos de la *civilización cristiana tradicional*, como Donald Trump, Viktor Orbán o Vladimir Putin.

- Y así las cosas, el propio proceso de *salvación* no consistiría en otra cosa que en el *retorno* a un determinado *prototipo* conceptualizado como si estuviera dotado de una realidad *positiva* del nódulo de partida, esto es, a un momento histórico de la sociedad de referencia que se mantendría, según tiende a presuponerse, como libre de la fuente de la corrupción: de la II República en el caso de muchos *intelectuales y artistas de la izquierda española* de nuestros días, a los EEUU de los años 50 en el movimiento Make America Great Again, pero acaso también, para muchos grupos hiper-hispanistas, el Imperio español de los Austria (la monarquía hispánica), el régimen franquista o incluso, según gustos, la Rusia de los Zares.

No negamos el racionalismo y aun la coherencia admirable de esta forma de organizar las ideas sin perjuicio de su carácter mítico. En todo caso, lo que dicha coherencia no debería hacernos olvidar es que como dice Spinoza en la proposición XXXVI de la parte II de la *Ética*: «las ideas inadecuadas y confusas se siguen unas de otras con la misma necesidad que las ideas adecuadas, es decir, claras y distintas». Y es que, sin perjuicio de su consistencia en cuanto construcción racional de ideas enérgicamente hipostasiadas (por modo metafísico o aun mitológico), una tal metodología trimembre esconde, según será suponemos fácil de advertir, una petición de principio muy primaria por no decir ruda, al menos por cuanto el propio diagnóstico de la etiología del *problema* está dado él mismo en función de la *solución* de referencia, es decir, *el problema mismo (la corrupción, la caída) y su solución (la reversión de la caída o la corrección de la corrupción)* aparecen como trabados circularmente, en función del prototipo prístino supuestamente incorrupto. Sin embargo, el problema reside en que es el prototipo mismo, tal y como este habría sido concebido, el que carece evidentemente de existencia empírica a nivel histórico-positivo en cuanto tal nódulo prístino e incorrupto. Como lo señala Gustavo Bueno:

[...] se están reinterpretando los modelos positivos a la luz de modelos metafísicos que nunca existieron, o si existieron en un tiempo pretérito no es posible reproducirlos en el presente, puesto que el curso de la historia los ha hecho inviables. El modelo de la Segunda República como prototipo de una sociedad política democrática para la España del siglo XXI se basa en una idealización puramente subjetiva y nostálgica de un régimen que propiamente no existió jamás, sino como campo

de batalla de anarquistas, comunistas, socialistas o falangistas, y con gobernantes de muy dudosa calidad política o intelectual (dejando de lado su pedantería). De hecho, fue reprobado desde dentro por uno de los personajes más ponderados por los propios republicanos, como fue Ortega y Gasset («No es esto, no es esto»).

Y el modelo comunista, que sigue proclamado en las banderas del PCE es, hoy por hoy, un modelo metafísico, porque tales banderas las levantan quienes parecen no haberse enterado del hundimiento de la Unión Soviética, es decir, del fracaso del «comunismo realmente existente». ¿Y qué decir de los anarquistas que viven recordando algunos experimentos libertarios del valle del Ebro durante la Guerra Civil española? [Bueno, 2013]

## § 5.

El materialismo filosófico como sistema filosófico crítico dispone sin duda de las herramientas necesarias y suficientes para triturar los tratamientos simplistas e ingenuos de ideas que se engranan y organizan de modo metodológicamente dilemático y acrítico (véase a tal respecto la implacable trituración llevada adelante por Bueno de los esquemas zoroástricos en: Bueno, 2008). Una tal recusación filosófica de los esquemas que organizan los discursos intelectuales dramáticos comporta tanto la rectificación de su *método dogmático* (objeción *por el fuero*) como la destrucción de los propios contenidos filosóficamente infantiles y mitopoiéticos encapsulados por ellos (objeción *por el huevo*). Por eso precisamente, nos parece que tiene algo de paradoja —una paradoja, en todo caso, tan solo aparente en vista de los dinamismos psicosociales que regulan el mercado pletórico de discursos intelectuales— el que la figura y la obra de Gustavo Bueno hayan alcanzado su mayor repercusión pública, no en tanto que autor de un sistema de filosofía académica, cuanto en el grado en que ha sido recibido, y continúa siéndolo, como una figura cuyo discurso es acoplada a la dinámica de polarización entre endo-grupos y exo-grupos sociales. Es esperable que esto mismo sucederá con tanta mayor probabilidad, en tanto en cuanto dicho discurso se reciba, atomizándolo en declaraciones fuera de contexto (en *clips* o *shorts* de YouTube, en *reels*) y por tanto completamente al margen de las complejidades que toda argumentación apagógica adopta inevitablemente por razón del método platónico-escolástico, en un verdadero sistema de filosofía académica.

En ese caso, ya podrá decirse que Gustavo Bueno y su influencia, sin perjuicio del carácter filosófico-crítico que pueda revestir su obra por el momento de su *producción*, comenzará a *recibirse* sobre todo como el conjunto de intervenciones de un *intelectual*

*dramático* develador de meta-amenazas y capaz de concitar a su vez la figura de un meta-salvador en la *imaginación sociológica* (en el sentido de Charles Wright Mills) de una audiencia más o menos amplia. Y esto sin descontar por supuesto la circunstancia, de todos modos central a los efectos del presente análisis, de que la abultada obra publicada de Bueno contiene una amplia gradación de textos actuantes a niveles diferentes y que, por lo tanto, no se dejan reducir con facilidad a una neta dicotomía entre lo *esotérico* y lo *exotérico* que reprodujera, de otro modo, un nuevo binarismo. Al contrario, nos encontramos con un material bibliográfico muy voluminoso y tupido que iría desde recorridos netamente filosófico-críticos, hasta declaraciones más o menos *doxásticas* o incluso formulaciones «de conveniencia» en las que el filósofo invertía con grandes dosis de sagacidad estratégica, su *capital social* cara a los grupos sociales a los que se estuviera dirigiendo en cada momento (abundantes materiales en este sentido en: Bueno *et al.*, 2024; Santana, Cornejo y Martínez, 2025)

Los canales morfológicos por los que una recepción de este tipo tiene lugar son sin duda múltiples y muy cambiantes según sean las ideas inscritas en la *cúpula ideológica* de la audiencia receptora. He aquí algunas de las contraposiciones maniqueas más habituales a las que suele anexarse el nombre de Gustavo Bueno: es cierto que Gustavo Bueno siguiendo a Juan Ginés de Sepúlveda, distingue entre *imperios depredadores y generadores* (Bueno, 1998 y 1999). Pero una tal distinción, que para empezar no puede en absoluto tomarse como dicotómica sin desvirtuar su alcance crítico-clasificador, tiende inevitablemente a reificarse mitopoiéticamente cuando se acopla a la contraposición binaria entre la «racionalidad anatómica» (esto es, según la imaginación sociológica de un cierto público: *sana, pura, incorrupta*) del imperio generador hispánico frente a la «racionalidad atómica» (y por tanto: *individualista, impura, corrupta*) de los imperios depredadores británico u holandés. En otros casos, y yendo de algún modo más lejos, tiende a contraponerse dicotómicamente el catolicismo con su «racionalidad materialista» centrada en el cuerpo, frente al irracionalismo protestante, *por supuesto a un paso de Auschwitz*, o al islam, *a menos de un paso del fanatismo talibán* por mediación de la tesis del intelecto agente universal propia del averroísmo de la Edad Media.

Por supuesto la rudeza zoroástrica de semejantes dualismos resulta extraordinariamente llamativa cuando se analizan las cosas desde un verdadero

prisma filosófico. Y ello porque estas contraposiciones maniqueas implican ignorar que morfologías políticas de duración multiseccular como el imperio hispánico como los imperios británicos u holandés, pero también complejos de instituciones tan poliédricos como puedan serlo el catolicismo romano, el protestantismo o el islam, no pueden en modo alguno enfrentarse mutuamente de modo metamérico, como esencias megáricas enterizas. Al contrario, un tratamiento crítico comenzaría inexcusablemente por reconocer la necesidad de distinguir diaméricamente partes y fases diferentes entre sí en cada una de las morfologías señaladas.

Por poner un ejemplo de alguna manera ubicuo en ciertas intervenciones públicas asociadas a la filosofía de Bueno: cuando se insiste argumentalmente en que el catolicismo romano —tomado *in genere*— representa una religión *superior desde el punto de vista de su racionalidad* al protestantismo o al islam, por razón entre otras cosas de su proximidad a la ciencia moderna como lo demostrarían figuras de la magnitud de Copérnico, Mendel, el padre Giovanni Gerolamo Saccheri o el abate Lemaitre, resulta difícil no advertir en todo ello la presencia de *una falacia no formal por evidencia incompleta*, y ello al menos en la medida en que sería indudablemente posible señalar asimismo otras muchas personalidades de la historia de la Iglesia enrocadas en la tradición del fideísmo irracionalista más anti-científico (de san Pedro Damiano a san Bernardo), como también resultaría hacedero remitir, igualmente, a científicos de primer nivel entre los protestantes (desde Newton a Niels Bohr pasando por Charles Darwin). Y en lo referente al islam, ¿cabe acaso —desde el materialismo político— suponer por un momento que morfologías políticas imperiales tan rocosas como el Imperio otomano hubiesen podido mantenerse en modo alguno en el ser, en plena dialéctica de Estados, al margen de la incorporación en su metabolismo de cantidades masivas de ciencias y tecnologías?

Otro tanto ocurre, con gran probabilidad, en relación a juicios sumarísimos, globales, bien sea por ejemplo de carácter descalificatorio, bien sea *a sensu contrario* de signo ponderativo, sobre clásicos de la historia de la filosofía como Descartes, Kant, Platón o santo Tomás de Aquino, del estilo: *Platón y santo Tomás, sí; Descartes y Kant, no*. Se trata de *opiniones* (más que juicios) que por sí mismos no van más allá de los *likes* de las redes sociales pero que sin perjuicio de su carácter filosóficamente inducto, exhiben un extraordinario funcionalismo de apelmazamiento grupal. Evidentemente,

y frente a todo ello, una verdadera historia filosófica de la filosofía como la propuesta por Bueno en los *Ensayos materialistas* y reanudada por autores como Vidal Peña en su excelente *El materialismo de Spinoza* (Peña, 1974) exigiría ante todo un tratamiento diamérico más pausado a fin de hacer justicia a los fulcros de verdad presente en los contenidos doctrinales de unos autores y otros.

Lo esencial a efectos de nuestros intereses en este trabajo es constatar cómo cuando algunos filosofemas de Gustavo Bueno se extraen de su contexto apagógico y se leen como fórmulas facilitadoras de estos dualismos u otros parecidos, no estaríamos hablando ya propiamente de la recepción de un sistema filosófico en el sentido de la filosofía crítica (Bueno, 1995; Rivas-Carrero, 2025), sino más bien de la concatenación de una masa de ideas en función de esquemas binarios filosófico-mundanos que pueden resultar indudablemente muy exitosos en tanto en cuanto logren engranar con los dinamismos psico-sociales de ciertos grupos de nuestra cultura urbana contemporánea. Esto es, se trata en efecto, de algo muy parecido a una refluencia del totemismo en sentido etnológico en el seno de la civilización. Vamos a remachar este diagnóstico acudiendo unas palabras extraídas de *El mito de la cultura* que resuenan, según creemos, de manera muy pertinente en este contexto. Dice Gustavo Bueno:

152

Al clasificar la Idea de cultura como mito oscurantista queremos decir también que sus funciones pragmáticas, como Idea-fuerza, han de ser tanto más eficaces cuanto mayor potencia reconozcamos a fuerza, de esa idea. Estas funciones son, por lo demás, múltiples, y se concatenan entre sí «con la misma necesidad con la que se concatenan las ideas adecuadas», pero acaso la función más importante de la Idea de cultura sea la de servir al objeto, no tanto, o no solo, de unir a unos hombres con otros en el ámbito de un grupo social dado (tribu, naciones, etnia) sino, sobre todo y correlativamente, la de separar a unos grupos dados a cierta escala (naciones, etnias, clases sociales) respecto de otros de su misma escala o de otra superior. De este modo, el funcionamiento ideológico-político de la Idea de cultura (una vez retirada, al menos oficialmente, la idea de raza, tras la segunda guerra mundial) mediante la identificación de cada grupo social (nación, etnia, clase) con una postulada cultura propia (con su «identidad cultural»), podría compararse al funcionalismo que, según algunos filósofos o antropólogos ya clásicos (Bergson o Boas) corresponde entre los salvajes al totemismo como institución destinada a la discriminación mutua de los grupos sociales, sobre todo, los de razas colindantes, mediante su identificación con especies animales de estirpe diferente e irreductibles entre sí. De este modo, gracias a la institución del totemismo, la común condición de primates bipedestados, compartida desde luego por los diferentes grupos humanos, podría quedar encubierta por esa ilusoria identificación de cada grupo con una especie animal diferente. Mediante

el mito de la identidad cultural, distinta e irreductible, postulada para cada pueblo, nación o etnia, la común condición de los hombres que forman parte de esas etnias, naciones o pueblos, no ya en cuanto son hombres, sino en cuanto son copartícipes o herederos de tradiciones culturales comunes, quedará encubierta o eclipsada por el postulado de la irreductible identidad con sus culturas. Cada cultura, como sustancia en la cual se identifica un pueblo, o una nación o una etnia, pasará de este modo a desempeñar el papel que el tótem desempeñaba entre los pueblos salvajes. Desde este punto de vista, el mito de la cultura revelaría, y paradójicamente, entre otras cosas, el salvajismo *sui generis*, refluente, de la humanidad contemporánea. No es de extrañar, según esto, que la reivindicación de la dignidad cultural del salvajismo (por ejemplo, la recuperación de las etnias amazónicas) constituya uno de los objetivos fundamentales de la Antropología cultural del presente cuando se guía por el siguiente lema de Lévi-Strauss: «Salvaje es quien llama a otro salvaje». [Bueno, 1996: 27-28]

Concluimos con una constatación que tiene algo de incómoda paradoja si bien, obsérvese de nuevo, este formato paradójico se presenta, en realidad, como algo más bien aparente que efectivo. Los aspectos relacionados con la figura y el pensamiento de Gustavo Bueno y del materialismo filosófico que más han influido y que más probabilidad poseen de seguir haciéndolo, lo mismo dentro que fuera de Oviedo, no tienen propiamente nada que ver con la filosofía en su sentido estricto. Y ello, a su vez, porque los aspectos propiamente filosóficos de su obra han alcanzado, comprensiblemente, una influencia muy inferior (véase Santana, 2024, para una constatación de esta circunstancia). A fin de cuentas, como le gustaba repetir al filósofo, *un libro de álgebra superior es un libro clandestino, aunque se sitúe en mitad de la calle. Y a un libro de filosofía le sucede otro tanto*. O para decirlo ahora, con fórmula de Séneca en *De vita beata* asimismo muy cara para Bueno: «*Unusquisque malvut credere quam iudicare*» (Cada uno prefiere creer a juzgar).

## Bibliografía

- Alexander, Jeffrey C. (2002), «On the Social Construction of Moral Universals. The “Holocaust” from War Crime to Trauma Drama», en *European Journal of Social Theory*, 5 (1), pp. 5-85.
- Alexander, Jeffrey C. (2016), «Dramatic Intellectuals», en *International Journal of Political and Cultural Sociology*, n.º 29, pp. 341-358.
- Alvargonzález, David (2024), *La filosofía de Gustavo Bueno. Comentarios críticos*. Oviedo, Universidad de Oviedo.

- Alvargonzález, David (2025), «Cartografía de la obra de Gustavo Bueno», en *Eikasía, Revista de Filosofía*, n.º 167.
- Alvidrez, Saúl (2023), *Chomsky & Múgica: sobreviviendo al siglo XXI*. Barcelona, Debate.
- Bayón, Eduardo (2024), *Lucha de tribus*. Madrid, La Esfera de los Libros.
- Baert, Patrick (2012), «Positioning Theory and Intellectual Interventions», en *Journal for the Theory of Social Behaviour*, 42 (3), pp. 304-324.
- Baert, Patrick (2015), *The rise of Sartre as a public intellectual*. Cambridge, Polity Press.
- Bueno, Gustavo (1971), *Etnología y utopía*. Valencia, Azanca.
- Bueno, Gustavo (1972), *Ensayos materialistas*. Madrid, Taurus.
- Bueno, Gustavo (1974), *La metafísica presocrática*. Oviedo, Pentalfa.
- Bueno, Gustavo (1992-1993), *Teoría del cierre categorial*. Oviedo, Pentalfa, 5 vols.
- Bueno, Gustavo (1993), «El materialismo filosófico como materialismo metodológico», en Alfonso Fernández Tresguerres, *Los dioses olvidados: caza, toros y filosofía de la religión*. Oviedo, Pentalfa.
- Bueno, Gustavo (1995), *¿Qué es la filosofía?*, 2.ª ed. Oviedo, Pentalfa.
- Bueno, Gustavo (1996), *El mito de la cultura*. Barcelona, Prensa Ibérica.
- Bueno, Gustavo (1998), «España», en *El Basilisco*, n.º 24, pp. 27-50.
- Bueno, Gustavo (1999), *España frente a Europa*. Barcelona, Alba.
- Bueno, Gustavo (2000), «Prólogo» en Pelayo García Sierra, *Diccionario filosófico: manual de materialismo filosófico*. Oviedo, Pentalfa, <<https://www.filosofia.org/filomat/dfpro.htm>>, [03/11/2024].
- Bueno, Gustavo (2004a), «El Proyecto Symploké», en *El Catoblepas*, n.º 23, enero, p. 2, <<https://nodulo.org/ec/2004/n023p02.htm>>, [03/12/2025].
- Bueno, Gustavo (2008), *El mito de la derecha: ¿qué significa ser de derechas en la España actual?* Madrid, Temas de Hoy.
- Bueno, Gustavo (2010), «Sobre la transformación de la oposición política izquierda/derecha en una oposición cultural (subcultural) en sentido antropológico», en *El Catoblepas*, n.º 105, p. 2. Sección Rasguños.
- Bueno, Gustavo (2012), «Los intelectuales, los nuevos impostores», en *El Catoblepas*, n.º 130, p. 2. Sección Rasguños.
- Bueno, Gustavo (2013), «Corrupción y crisis», en *El Catoblepas*, n.º 132, p. 2. Sección Rasguños.
- Bueno, Gustavo et al. (2024), *Gustavo Bueno 100 años. Entrevistas y conferencias*. Gijón, Fundación Gustavo Bueno/Rema y Vive.
- Canetti, Elías (2022), *Masa y poder*. Madrid, Alianza.
- Canfora, Luciano (2002), *Una profesión peligrosa: la vida cotidiana de los filósofos griegos*. Barcelona, Anagrama.
- Durkheim, Émile (1988), *Las reglas del método sociológico y otros escritos sobre filosofía de las ciencias sociales*. Madrid, Alianza.
- García Sierra, Pelayo (2000), *Diccionario filosófico: manual de materialismo filosófico*. Oviedo, Pentalfa.
- Goffman, Ervin (1956), *The presentation of self in everyday life*. Edinburgh, The University of Edinburgh Social Sciences Research Center.
- Gray, Jeremy (2023), *Henri Poincaré. A Scientific Biography*. Princeton, Princeton University Press.
- Hamilton, David L. (comp) (1981), *Cognitive processes in stereotyping and inter-group behaviour*. Hildslide-New Jersey, Erlbaum.

- Hernández, Paloma (2024), «Implantación política e implantación gnóstica de la filosofía», en *Escuela Filosófica de Oviedo (EFO)*, n.º 349.  
<<https://www.youtube.com/watch?v=NujzZlJRqxo>>, [03/12/2024].
- Huerga Melcón, Pablo (2008), «Breviario de introducción al Materialismo filosófico. La doctrina del Hiperrealismo, Epistemología, Gnoseología y Ontología», en *Nómadas. Critical Journal of Social and Juridical Sciences*, vol. 18, n.º 2, 15 pp.  
<<https://revistas.ucm.es/index.php/NOMA/article/view/NOMA0808230195A>>, [03/01/2025].
- Ongay, Íñigo (2025), «Noam Chomsky and the Doomsday Clock», en Javier Pérez-Jara y Nicolás Rudas (eds.), *Dramatic Intellectuals*. London, Palgrave Macmillan.
- Ongay, Íñigo y Loredó, José Carlos (2024), «Una de cal y otra de arena», en *Tópicos: Revista de Filosofía de Santa Fe*, n.º 46, e0091, <<https://doi.org/10.14409/topicos.2024.46.e0091>>, [02/01/2025].
- Park, Robert Ezra (1999), *La ciudad y otros ensayos de sociología urbana*. Barcelona, Ediciones del Serbal.
- Peña, Vidal (1974), *El materialismo de Spinoza*. Madrid, Revista de Occidente.
- Pérez-Jara, Javier (2016), «*Meditatio mortis* y filosofía: sobre el legado filosófico de Gustavo Bueno», en *El Catoblepas*, n.º 174, p. 44.
- Pérez-Jara, Javier (2025), «Lord Bertrand Russell, Prophet of the Industrial Judgement Day», en Javier Pérez-Jara y Nicolás Rudas (eds.), *Dramatic Intellectuals*. London, Palgrave Macmillan.
- Pérez-Jara, Javier y Camprubí, Lino (2022), *Science and Apocalypse in Bertrand Russell. A Cultural Sociology*. New York/London, Lexington Books.
- Pérez-Jara, Javier y Rudas, Nicolás (eds.) (2025), *Dramatic Intellectuals*. London, Palgrave Macmillan.
- Reale, Giovanni (1998), *La sabiduría antigua. Un tratamiento para los males del hombre contemporáneo*. Barcelona, Herder.
- Reale, Giovanni (2003), *Per una nuova interpretazione di Platone*. Milano, Vita e Pensiero.
- Rivas-Carrero, Alejandra (2025), «La idea de filosofía vista desde el materialismo filosófico: comentarios al hilo de la lectura del libro *¿Qué es la filosofía?* de Gustavo Bueno», en *Eikasía, Revista de Filosofía*, n.º 167.
- Rorty, Richard (1998), *Pragmatismo y política*. Barcelona, Paidós.
- Russell, Bertrand (2018), *Ensayos filosóficos*, Madrid, Alianza.
- Santana, Pedro (2025), «Dos contestaciones (y media) sobre Gustavo Bueno», en *Eikasía, Revista de Filosofía*, n.º 167.
- Santana, Pedro; Cornejo, Gerardo y Martínez, Lafnoso (eds.) (2025), *Siete entrevistas (y dos más) con Gustavo Bueno*. Logroño, Fulgencio Pimentel.
- Tajfel, Henri (1981), *Human groups and social categories: studies in social psychology*. Cambridge, Cambridge University Press.
- Taylor, Shelley E. y Crocker, Jennifer (1981), «Schematic bases of social information processing», en E. T. Higgins, P. Herman y M. P. Zana, *Social Cognition: The Ontario Symposium*. Hillside-New Jersey, Lawrence Erlbaum.

